

MELACAK ARGUMENTASI PENGGUNAAN SEMIOTIKA DALAM MEMAHAMI HADIS NABI

Benny Afwadzi

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Email: afwadzi@gmail.com.

Abstract

During this time, the study of semiotics of hadith looks has less of interesting in the study of discourse text. Most scholars who engaged in this study prefer to bring semiotics to read the signs mentioned in verses of the Koran. In fact, the hadith of the Prophet himself as second after Koran contains the actual signs also interesting to uncover by the semiotics. Through this paper, the author founds there are at least three arguments of using of semiotics in the understanding of the hadith, the first, 'semiotics' turned out to have been used by classical scholars in understanding the hadith; second, the hadith is the language and the language is a sign; and third, as a development of the hadith study in the present era.

Keywords: semiotika, pemahaman hadis Nabi, dan argumentasi

A. Pendahuluan

Banyak sarjana yang bergelut di dunia teks keislaman tampaknya hampir sepakat bahwa al-Qur'an merupakan ladang tanda yang sangat menggairahkan untuk diungkap dengan semiotika, yaitu salah satu cabang keilmuan filsafat bahasa yang bertugas untuk menguraikan tanda dan makna-maknanya.¹ Salah

¹ Selain semiotika, cabang keilmuan filsafat bahasa yang lazim dipergunakan adalah semantik dan hermeneutika. Antara ketiganya saling terkait dan sulit untuk dipisahkan ketika berbicara mengenai persoalan makna, tetapi ketiganya sebenarnya memiliki fokus yang berbeda. Semiotika lebih menekankan pada persoalan tanda dan maknanya secara umum. Semantik lebih berorientasi pada persoalan makna kata-kata individual, meski seringkali juga tidak terhindarkan merambah pada makna-makna kata dalam kalimat. Sementara itu, hermeneutika

satu sarjana yang berpendapat demikian adalah Ian Richard Netton. Sembari mengutip sebuah ayat al-Qur'an, "*Sanurīhim ayātīnā fi al-Āfāqi wa fi anfusihim*" (QS. al-Fuṣṣilat[41]: 53), salah satu sarjana Barat ini dalam sebuah tulisannya mengungkapkan bahwa al-Qur'an merupakan surga bagi para pengkaji tanda, sebab di dalamnya terdapat penyebutan yang mengarah pada tanda-tanda kekuasaan Tuhan.²

Apabila memang secara faktual al-Qur'an penuh dengan tanda-tanda yang menarik untuk dikaji dengan semiotika, maka bagaimana dengan hadis Nabi? Apakah ia juga memiliki keunikan seperti halnya keunikan yang disematkan pada al-Qur'an? Jika dikatakan bahwa al-Qur'an adalah sumber normatif pertama dalam Islam dan hadis adalah sumber keduanya, maka secara otomatis sepertinya keduanya mempunyai karakter dan keunikan yang hampir sama. Terlebih lagi, dalam konsepsi sebagian besar sarjana muslim, al-Qur'an diidentikkan dengan *wahy matluw* (wahyu yang dibaca) dan hadis sebagai *wahy ghair matluw* (wahyu yang tidak dibaca),³ meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa eksistensi dan kedudukan al-Qur'an cukup jauh berada di atas

lebih menekankan fokus kajiannya tentang makna tekstual atau makna kata ketika telah dipergunakan dalam kalimat atau teks. Lihat, A. Luthfi Hamidi, "Pemikiran Toshihiko Izutsu tentang Semantik al-Qur'an", *Disertasi*, 2009, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hlm. 75.

² Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology* (London: Routledge, 1989), hlm. 321.

³ Muḥammad 'Ajjaj al-Khātib, *Uṣūl al-Ḥadīs 'Ulūmuḥu wa Muṣṭalāḥuḥu* (Beirut: Dār Fikr, 1989), hlm. 35; Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār Kutub Ilmiyah, 2010), hlm. 170. Namun demikian, rasanya tidaklah pantas bila seluruh hadis dikategorisasikan sebagai wahyu, karena pendapat tersebut akan mengundang sederet masalah. Misalnya, jika dikatakan semua jenis hadis atau apa saja yang disandarkan kepada Nabi sebagaimana pengertian hadis menurut sarjana hadis, maka apakah tertawa dan warna rambut Nabi adalah wahyu juga? Begitu pula apabila disebutkan bahwa hadis adalah pernyataan, perbuatan, dan ketetapan Nabi yang berkaitan dengan hukum seperti pendapat sarjana ushul fiqh, maka apakah ijtihad Nabi yang dikoreksi oleh al-Qur'an termasuk wahyu juga? Inilah problem yang harus dicermati sebelum mengkategorikan seluruh hadis sebagai wahyu dari Tuhan. Lihat, Syuhudi Ismail, *Kriteria Hadis Shahih: Kritik Sanad dan Matan* dalam *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI, 1996), hlm. 4-5. Dengan demikian, lebih tepat dikatakan bahwa sebagian hadis berasal dari wahyu dan sebagian lagi berasal dari non-wahyu, meskipun kategorisasi hadis yang termasuk wahyu dan non-wahyu masih sangat *debatable* di kalangan sarjana.

hadis dengan perbedaan-perbedaan yang cukup mencolok dalam tataran normatif maupun historisnya.⁴

Menyikapi problem ini, penulis berpendapat bahwa sebenarnya dalam hadis juga terdapat banyak sekali tanda-tanda yang menarik untuk dilihat dengan kacamata semiotika. Hanya saja, para pengkaji teks lebih menyukai untuk membawa semiotika pada kajian-kajian al-Qur'an dibandingkan hadis. Atau dengan kata lain, kajian tentang 'semiotika hadis' terlihat kurang mendapatkan atensi yang memadai di lingkungan akademis.⁵ Beberapa penyebab yang barangkali menjadi penyebabnya adalah, *Pertama*, terjadinya banyak pemalsuan hadis, yang berakibat pada sulitnya studi hadis dibandingkan studi al-Qur'an. Hal ini berimplikasi pada minimnya penggunaan ilmu semiotika, sebab seorang peneliti harus bersusah payah melakukan investigasi keasliannya terlebih dahulu. *Kedua*, adanya periwayatan secara makna, yang berimplikasi pada sulitnya menemukan kata orisinal yang digunakan Nabi. Padahal objek kajian semiotika adalah tanda yang terangkum dalam kata-kata yang dicuatkan oleh penutur tanda. *Ketiga*, semiotika merupakan perangkat keilmuan baru yang berkembang di era modern, sehingga aplikasinya lebih diarahkan untuk memahami al-Qur'an, sebagai sumber normatif

⁴ Beberapa perbedaannya antara lain *pertama*, al-Qur'an merupakan murni wahyu Tuhan secara total tanpa adanya intervensi Rasulullah, sedangkan hadis sebagian adalah wahyu dan sebagian lagi berdasarkan kemanusiaan Nabi. *Kedua*, al-Qur'an setelah diwahyukan langsung ditulis oleh para sahabat, sementara hadis masih menunggu jangka waktu sekitar dua abad setelahnya. *Ketiga*, al-Qur'an mendapatkan garansi otentisitas langsung dari Tuhan, sehingga kebal terhadap perubahan (*tahrīf*) dan pemalsuan. Namun hadis tidak demikian, ia sangat rentan terhadap perubahan dan pemalsuan, dan sudah banyak bukti yang menunjukkan fenomena tersebut. Bahkan, malah muncul hadis yang berisi larangan berbohong atas nama Nabi dengan hukuman masuk neraka. *Keempat*, al-Qur'an ditransmisikan secara *mutawatir* dari satu generasi kepada generasi selanjutnya, akan tetapi mayoritas hadis ditransmisikan secara *aḥād* dan sedikit sekali yang berstatus *mutawatir*. Dengan demikian, wajar jika dikatakan perbedaan keduanya cukup mencolok, baik dari tataran normatif dan historisnya. Benny Afwadzi, "Hadis di Mata Para Pemikir Modern: Telaah Buku *Rethinking* Karya Daniel Brown", dalam *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 15, No. 2, Juli 2014, hlm. 227-228.

⁵ Benny Afwadzi, "Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco", *Tesis*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014, hlm. 3.

pertama dalam Islam. *Keempat*, tanda yang tersimpan dalam al-Qur'an dirasa lebih mempunyai daya pikat dibandingkan hadis, sebab al-Qur'an secara verbatim berasal langsung dari Tuhan, sedangkan hadis sebagian berasal dari Tuhan dan sebagian lagi dari Nabi. Terlebih lagi hadis yang berasal dari Tuhan pun diredaksikan oleh Nabi dengan tutur bahasa beliau sendiri. *Kelima*, tanda dalam al-Qur'an tercakup secara utuh dalam mushaf (30 juz), sedangkan tanda dalam hadis terpisah-pisah dan harus dilacak dalam berbagai koleksi hadis, baik koleksi hadis kanonik maupun non-kanonik.

Berpijak pada ketimpangan keilmuan antara semiotika al-Qur'an dan semiotika hadis seperti diuraikan di atas, kiranya perlu diadakan penelusuran lebih lanjut mengenai argumentasi-argumentasi posibilitas penggunaan semiotika dalam memahami hadis Nabi. Hal ini penting mengingat argumentasi posibilitas dapat diibaratkan pintu gerbang sebuah bangunan, yang apabila pintu gerbang ini dibuat dan dibuka, maka niscaya orang-orang akan mudah masuk ke dalam bangunan tersebut. Berbeda halnya jika pintu gerbang ini masih tertutup atau belum ada, maka orang-orang akan kesulitan atau mungkin tidak menyadari kemungkinan untuk masuk dan beraktivitas di dalamnya. Analogi sederhana ini yang hendak diterapkan dalam memahami fenomena ketimpangan interkoneksi semiotika dalam studi hadis. Untuk itulah, kajian ini juga berusaha untuk melacak peta pemikiran hadis dan juga ilmu semiotika dengan *goal* untuk menemukan argumentasi-argumentasi yang layak dijadikan acuan dalam penerapan semiotika ke dalam proses pemahaman hadis Nabi.⁶

B. Sekilas Mengenai Semiotika

1. Definisi Semiotika

Semiotika yang dalam bahasa Inggris diredaksikan dengan *semiotics* (atau *semeiotics*) dan bahasa Arab dengan *simiuṭīqā*

⁶ Kajian ini terilhami oleh Sahiron Syamsuddin yang mencoba membangun beberapa argumentasi mengapa hermeneutika layak digunakan sebagai metode tafsir al-Qur'an. Mengenai beberapa argumentasi yang dibangunnya bisa dilihat dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm. 72-73.

(سميوتيقا) sebenarnya berasal dari bahasa Yunani, *semeion*, yang memiliki makna tanda atau *seme* yang berarti penafsiran tanda. Tanda sendiri merupakan objek sentral kajian dalam ilmu semiotika. Pada awalnya sebelum berkembang, istilah *semeion* berakar dari tradisi klasik dan skolastik atas seni retorika, poetika, dan logika. Besar kemungkinan istilah tersebut diderivasikan dari istilah yang muncul dalam dunia kedokteran hipokratik atau asklepiadik dengan perhatiannya pada simptomatologi dan diagnostik inferensial. Pengertian tanda pada era itu masih sangat sederhana, yang bermakna sesuatu yang merujuk pada adanya sesuatu yang lain, misalnya asap yang menandakan adanya api.⁷

Tanda merupakan segala sesuatu yang merepresentasikan sesuatu lainnya. Segala sesuatu tersebut bisa berupa isyarat tertentu, gestur, objek, rumus matematika, dan lain sebagainya, sedang sesuatu lainnya adalah hal yang keberadaannya diwakili oleh segala sesuatu yang dipandang sebagai tanda. Kaitannya dengan ini, relasi antara tanda dan sesuatu yang direpresentasikan olehnya didasarkan atas konvensi sosial yang tumbuh dan berkembang di masyarakat.⁸ Konvensi sosial ini sangat penting dalam proses pembentukan tanda, sebab menjadi penentu finalisasi eksistensi tanda dan makna yang terkandung di dalamnya. Jika kondisi sosial masyarakat berbeda, maka bisa jadi akan memunculkan tanda yang berlainan. Misalnya saja, gelengan kepala bagi orang India akan bermakna positif, sedang bagi orang Indonesia akan mengandung makna negatif; dan mengusap janggut pada lawan bicara bagi masyarakat Arab adalah tanda simpati, sementara bagi orang Indonesia sangat tidak lazim atau bahkan dianggap sebagai penghinaan.⁹

Istilah semiotika (*semiotics*) sering digunakan bersama

⁷ Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika* (Yogyakarta: Paradigma, 2009), hlm. 162.

⁸ Temukan pendapat seperti ini dalam Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), hlm. 16; Bandingkan dengan Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*, terj. Evi Setyarini dan Lusi Lian Piantari (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), hlm. 6.

⁹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 32-33.

dengan semiologi (*semiology*). Dalam kedua penamaan tersebut, tidak ada perbedaan yang substansial. Keduanya sama-sama merupakan istilah untuk menyebut ilmu yang mempelajari hubungan antara *signs* (tanda-tanda) berdasarkan kode-kode tertentu. Perbedaannya hanya tergantung di mana istilah itu populer. Biasanya, semiotika lebih mengarah pada tradisi Piercean, sedangkan semiologi lebih banyak dipakai oleh Saussure. Namun, istilah terakhir kian jarang dipakai, sehingga para penganut Saussure pun kini sering beralih menggunakan istilah semiotika.¹⁰ Terlebih lagi, yang diawali oleh Thomas Sebeok (1920-2001), istilah semiotika (*semiotics*) kemudian diinternasionalisasikan dan akhirnya populer dipakai sebagai ilmu yang mendiskusikan tentang tanda.¹¹

Bagi Ferdinand de Saussure (1857-1913), semiotika (dalam istilahnya semiologi) adalah “ilmu yang mempelajari kehidupan tanda-tanda di dalam masyarakat” (*a science that studies the life of signs within society*).¹² Dalam pandangannya, bahasa merupakan suatu sistem tanda, yang memiliki dua komponen di dalamnya, yaitu penanda (*signifiant*) dan petanda (*signifie*). Penanda adalah aspek material, seperti suara, bentuk, atau huruf, sedangkan petanda merupakan aspek mental atau konseptual yang ditunjuk oleh aspek material (makna penanda).¹³

Sementara itu, Charles Sanders Pierce (1839-1914) memandang semiotika sebagai studi tentang tanda dengan mempertimbangkan berbagai aspek yang berkaitan dengannya, seperti fungsi-fungsinya, hubungan dengan tanda-tanda lain, proses pengiriman dan penerimaannya, dan lain sebagainya.¹⁴

¹⁰ Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama* (Malang: UIN Malang Press, 2007), hlm. 9. Pada umumnya, Pierce dianggap menyebut ilmu tentang tanda sebagai *semiotics*, padahal Pierce sering berubah-ubah dalam memberi nama ilmu yang mengkaji tanda tersebut dan lebih sering menyebutnya dengan *semeiotics*. Lihat, Alfathri Adlin “Catatan Editor” dalam Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna* (Bandung: Matahari, 2012), hlm. 21.

¹¹ Alfathri Adlin “Catatan Editor”, hlm. 21.

¹² Kris Budiman, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonitas* (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), hlm. 3.

¹³ Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika*, hlm. 17.

¹⁴ Nyoman Kutha Ratna, *Estetika Sastra dan Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 100; Pendapat ini juga serupa dengan pendapat Van Zoest, lihat

Pierce mendasarkan semiotika pada logika, sebab logika mempelajari bagaimana manusia bernalar, sedang penalaran dalam pandangan Pierce dilakukan dengan tanda-tanda. Tanda-tanda memungkinkan manusia untuk bisa berpikir, berhubungan dengan orang lain, dan memberikan makna pada apa saja yang ditampilkan oleh alam semesta.¹⁵

Di antara sekian banyak definisi yang lahir untuk menjelaskan semiotika, terdapat sebuah definisi yang sangat menarik dan terkesan hiperbolis dari Umberto Eco. Bagi Eco, pada dasarnya semiotika merupakan suatu disiplin ilmu untuk mempelajari segala sesuatu yang dapat digunakan untuk berbohong (*a theory of the lie*). Definisi ini, menurut Eco, adalah pijakan dasar dalam semiotika umum yang paling komprehensif. Dalam bukunya, *A Theory of Semiotics*, ia menyatakannya secara eksplisit:

*“Semiotics is concerned with everything that can be taken as a sign. A sign is everything which can be taken as significantly substituting for something else. This something else does not necessarily have to exist or to actually be somewhere at the moment in which a sign stands in for it. Thus, Semiotics is in principle the discipline studying everything which can be used in order to lie. If something cannot be used to tell a lie, conversely it cannot be used to tell the truth; it cannot in fact be used ‘to tell’ at all”*¹⁶

Dengan demikian, dalam pandangan Eco, semiotika terkait dengan segala sesuatu yang dapat diambil sebagai sebuah tanda. Sebuah tanda adalah segala sesuatu yang secara signifikan dapat menggantikan sesuatu yang lain. Sedangkan sesuatu yang lain tidak harus ada atau hadir di suatu tempat saat tanda menggantinya secara nyata. Dalam hubungan inilah, Eco menyebutkan semiotika sebagai ilmu untuk berbohong dengan redaksi kalimatnya “Pada hakikatnya, semiotika merupakan disiplin ilmu yang mengkaji tentang segala sesuatu yang dapat

Aart Van Zoest “Interpretasi dan Semiotika” dalam *Serba Serbi Semiotika* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 5.

¹⁵ Aart Van Zoest “Interpretasi dan Semiotika”, hlm. 1.

¹⁶ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), hlm. 7.

digunakan untuk berdusta” (*Semiotics is in principle the discipline studying everything which can be used in order to lie*). Sebaliknya, menurut Eco, apabila segala sesuatu tidak dapat digunakan untuk berbohong atau untuk berdusta, maka hal itu tidak akan bisa pula dipergunakan untuk mengungkapkan kebenaran, atau juga bahkan tidak dapat digunakan untuk mengatakan apapun.

2. Signifikasi dan Komunikasi: Dua Varian Besar Semiotika

Perkembangan kajian semiotika sendiri hingga kini membedakan dua jenis semiotika, yaitu semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi.¹⁷ Semiotika jenis pertama diturunkan dari seorang ahli linguistik dari Swiss, yaitu Ferdinand de Saussure (1857-1913) yang mencuatkan gagasan diadik mengenai tanda, yaitu dua entitas semiotika berupa *signifier* (penanda) dan *signified* (petanda) atau *sign-vehicle* (wahana tanda) dan *meaning* (makna). Sementara semiotika jenis yang kedua dielaborasi dari seorang filosof asal Amerika, yakni Charles Sanders Pierce (1839-1914) yang lebih menitikberatkan kajian semiotika pada aspek triadik terkait dengan tanda, yaitu tiga entitas semiotik yang dimiliki oleh sebuah tanda berupa *representamen* (tanda itu sendiri), *object* (sesuatu yang diacu oleh *representamen*), dan *interpretant* (penafsiran atas *representamen*).¹⁸

a. Signifikasi

Teori semiotika ini berakar dari pemikiran bahasa Ferdinand de Saussure. Ia menekankan tanda sebagai bagian dari kehidupan sosial. Oleh sebab itu, secara implisit dipahami bahwa bila tanda merupakan bagian dari kehidupan sosial, maka tanda juga merupakan bagian-bagian dari aturan-aturan sosial yang berlaku. Ada sistem tanda (*sign system*) dan sistem sosial (*social system*), yang keduanya saling berkaitan erat. Dalam hal ini, Saussure berbicara mengenai konvensi sosial, yaitu pemilihan, pengkombinasian, dan penggunaan tanda-

¹⁷ Alex Sobur, *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012), hlm. 131; Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), hlm. 15.

¹⁸ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), hlm. 14-15.

tanda dengan cara-cara tertentu, sehingga ia mempunyai makna secara sosial.¹⁹

Berkaitan dengan hal di atas, Saussure mengusulkan dua model analisis bahasa, yaitu analisis bahasa sebagai sebuah sistem (*langue*) dan bahasa yang dipergunakan secara nyata oleh individu-individu dalam proses komunikasi (*parole*). Perbedaan antara *langue* dan *parole* ini sangat sentral dalam bingkai pemikiran bahasa Saussure, karena sebagaimana yang dikemukakan Jonathan Culler, ia mempunyai konsekuensi lebih luas pada bidang-bidang di luar linguistik. Hal ini disebabkan secara esensial, ia merupakan perbedaan antara 'institusi' dan 'event', antara sistem yang memungkinkan tindak-tanduk sosial dan contoh-contoh aktual tingkah laku, atau dengan analogi yang lebih ekstrem, yaitu antara 'kitab suci' dan bagaimana setiap orang 'mengamalkannya'.²⁰

Secara lebih terperinci, dapat dijelaskan bahwa *langue* merupakan objek yang abstrak, sebab *langue* berwujud sistem bahasa tertentu secara keseluruhan. Sedangkan *parole* merupakan wujud bahasa yang bersifat konkret, karena *parole* itu berwujud ujaran nyata yang diucapkan oleh pengguna bahasa di suatu masyarakat bahasa. *Parole* dapat diamati atau diobservasi secara langsung. Kajian terhadap *parole* dilakukan untuk mendapatkan kaidah-kaidah suatu *langue*. Contoh untuk memperjelas keduanya, misalnya kalimat "Dika belajar bahasa Inggris dan Nita belajar bahasa Jepang" dan "Kalau dia memberi kuliah, bahasa-nya penuh dengan kata-kata daripada dan akhiran ken". Arti kata *bahasa* dalam kalimat pertama bermakna *langue*, sedang pada kalimat yang kedua berarti bahasa dalam ruang lingkup *parole*.²¹

Pada prinsipnya, secara epistemologis, semiotika signifikasi bergerak pada wilayah *langue*, sedang semiotika komunikasi bergerak pada wilayah *parole*. Namun, pemilahan

¹⁹ Yasraf Amir Piliang "Antara Semiotika Signifikasi, Komunikasi, dan Ekstra Komunikasi", *Pengantar* dalam Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), hlm. vii.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 2012), hlm. 30-31.

ini tidak seharusnya membawa pada kerangka berpikir ‘oposisi biner’ atau relasi ‘satu arah’ yang dogmatis dan hegemonis antara yang pertama dan yang kedua. Akan tetapi, sebenarnya keduanya saling melengkapi dan mempengaruhi satu sama lain.²² Bagi Saussure, sistem bahasa (*langue*) merupakan kondisi yang harus ada dalam setiap penggunaan tanda secara konkrit (*parole*). Setiap pengguna bahasa harus mengacu pada sistem bahasa tersebut. Namun, dalam proses penggunaan bahasa itu, terbuka pintu bagi perubahan sistem (*change in system*). Dengan demikian, relasi antara *langue* dan *parole* bukanlah sebuah relasi yang statis dan tidak berubah, tetapi sebaliknya, justru merupakan dari sifat dinamis bahasa.²³

Meskipun begitu, sistem bahasa tidak dapat dirubah oleh individu-individu semata pada tingkatan *parole*, sebab hal itu akan memicu adanya ‘egoisme’ atau ‘anarkisme bahasa’. Sistem bahasa hanya dapat dirubah oleh individu dan ‘kolektivitasnya’. Maknanya, tindak individu tersebut baru bisa merubah sistem tanda, selama perubahan itu diterima secara kolektif, dan kemudian menjadi sebuah ‘konvensi baru’. Dengan demikian, struktur bahasa yang berdasarkan pemikiran Saussure dilihat sebagai bersifat sinkronis, kini dapat mengalami perubahan ketika sistem tersebut ‘ditempa’ di dalam praktik-praktik penggunaan bahasa secara diakronik, yang di dalamnya terdapat suatu lingkungan, keadaan, situasi, dan hal-hal baru yang berkembang di dalam praktik tersebut menuntut sistem untuk berubah.²⁴

Dalam kerangka *langue*, Saussure menjelaskan tanda sebagai kesatuan yang tidak terpisahkan dari dua bidang, sebagaimana selembar kertas, yaitu bidang penanda (*signifier*) untuk menjelaskan ‘bentuk’ dan ‘ekspresi’ dan bidang petanda (*signified*) untuk mengurai ‘konsep’ atau ‘makna’. Dalam melihat relasi pertandaan ini, Saussure menekankan pentingnya semacam konvensi sosial (*social convention*) yang mengatur

²² Yasraf Amir Piliang “Antara Semiotika Signifikasi”, hlm. vii.

²³ *Ibid.*, hlm. x; Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, hlm. 312.

²⁴ Yasraf Amir Piliang “Antara Semiotika Signifikasi”, hlm. x-xi; Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, hlm. 312-313.

pengkombinasian tanda dan maknanya. Relasi antara penanda dan petanda yang didasarkan atas konvensi sosial tersebut itulah yang dinamakan signifikasi (*signification*). Jadi, semiotika signifikasi adalah semiotika yang mempelajari relasi elemen-elemen tanda di dalam sebuah sistem, berdasarkan aturan main dan konvensi tertentu.²⁵

Meskipun begitu, signifikasi tidaklah sederhana sebagai relasi antara penanda dan petanda. Sebenarnya ada beberapa tingkat relasi, mulai yang sederhana sampai yang sangat kompleks. Kompleksitas relasi ini digambarkan oleh Roland Barthes, pengikut strukturalis Saussure, lewat ‘tingkatan signifikasi’ (*staggered system*), yang memungkinkan dihasilkannya makna yang bertingkat-tingkat. Dalam menjelaskan hal ini, Barthes menjelaskan dua tingkat dalam pertandaan, yaitu makna denotasi (*denotation*) dan makna konotasi (*conotation*). Denotasi adalah tingkat pertandaan yang menjelaskan hubungan antara penanda dan petanda, atau antara tanda dan rujukannya pada realitas, yang menghasilkan makna eksplisit, langsung, dan pasti. Sedangkan konotasi adalah tingkat pertandaan yang di dalamnya beroperasi makna yang tidak eksplisit, tidak langsung, dan tidak pasti (artinya terbuka bagi setiap kemungkinan interpretasi). Di samping itu, Barthes juga melihat makna yang lebih dalam lagi tingkatannya, tetapi lebih bersifat konvensional, yaitu makna-makna yang berkaitan dengan mitos. Mitos, menurut Barthes, adalah pengkodean makna dan nilai-nilai sosial yang sebetulnya arbitrer atau konotatif, tetapi dianggap sebagai sesuatu yang bersifat alamiah.²⁶

Contoh dari denotasi, konotasi, dan mitos yang dicuatkan oleh Barthes dapat dilihat dalam wujud sebuah pohon beringin. Secara denotatif, pohon beringin bermakna pohon yang cukup besar dan mempunyai akar yang berada di atas. Hal itu dapat dilihat secara langsung pada wujud pohon tersebut, sehingga ia menjadi makna denotasi yang dipunyainya. Kemudian, pohon beringin pun menimbulkan

²⁵ Yasraf Amir Piliang “Antara Semiotika Signifikasi”, hlm. viii.

²⁶ *Ibid.*

makna konotasi “keramat”, sebab dianggap menjadi hunian makhluk halus. Konotasi tersebut lalu menjadi asumsi umum yang berkembang di tengah masyarakat, sehingga pohon beringin yang keramat bukan lagi menjadi konotasi, tetapi telah berubah menjadi denotasi pada pemaknaan tingkat kedua. Pada tahapan inilah, pemaknaan “pohon beringin yang keramat” bertransformasi menjadi sebuah mitos.

b. Komunikasi

Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam paparan sebelumnya bahwa semiotika komunikasi berasal dari tradisi filsafat Charles Sanders Pierce dan kajian ini menitikberatkan pada wilayah *parole*, yaitu bahasa secara praksis yang diujarkan oleh pengguna bahasa atau manusia dalam kehidupannya. Seseorang yang berkomunikasi memang selayaknya mengacu pada sistem bahasa yang sudah tersedia, akan tetapi bukan berarti hal itu membelenggu kreativitas pengguna bahasa tersebut. Dalam hal ini, ia dapat mengeluarkan kreativitasnya untuk memproduksi tanda dan makna baru dalam proses komunikasi yang tidak terkodekan sebelumnya.

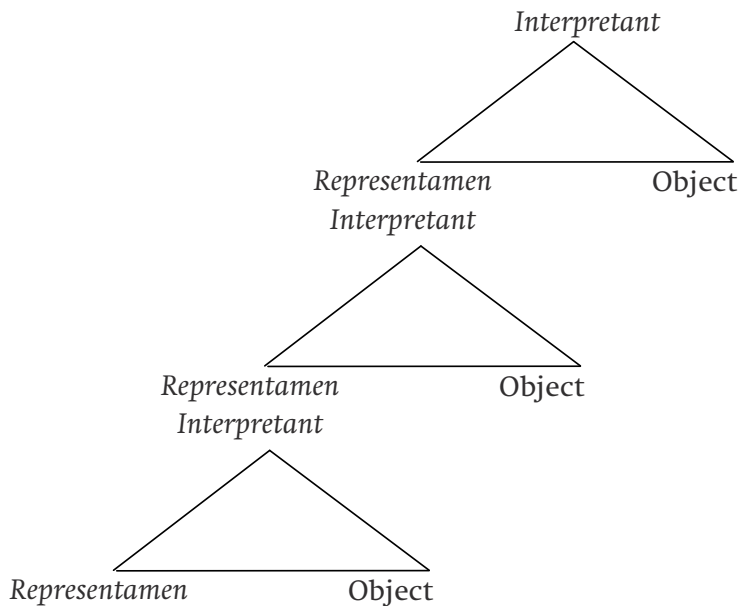
Pierce melihat tanda (*representamen*) sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari objek referensinya serta pemahaman subjek atas tanda (*interpretant*). Pierce mendefinisikan tanda sebagai “.. *Something which stands to somebody for something in some respect or capacity*” (sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain dalam beberapa hal atau kapasitas). Definisi Pierce tersebut memberikan pemahaman bahwa peran ‘subjek’ (*somebody*) sebagai bagian tidak terpisahkan dari pertandaan, yang menjadi landasan dalam semiotika komunikasi.²⁷

Apabila Saussure dianggap mengabaikan subjek sebagai agen perubahan sistem bahasa, maka Pierce berpendapat sebaliknya. Ia melihat subjek sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari proses signifikasi. Model triadik ala Pierce

²⁷ *Ibid.*, hlm. xii. Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, hlm. 309. Menurut Eco, subjek dalam pemikiran Pierce bukanlah manusia, akan tetapi ia adalah tiga entitas semiotika yang sifatnya abstrak (*representamen*, *object*, dan *interpretant*), yang tidak dipengaruhi oleh kebiasaan berkomunikasi secara konkret. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, hlm. 15.

(*representamen + object + interpretant = sign*) memperlihatkan peran besar subjek ini dalam proses transformasi bahasa. Tanda, menurut Pierce, akan selalu berubah, yang kemudian disebut dengan *unlimited semiosis* (semiosis yang tidak terbatas), yaitu proses penciptaan ‘rangkaian *interpretant* yang tanpa akhir’ di dalam rantai produksi dan reproduksi tanda, yang di dalamnya tanda mendapatkan tempat hidupnya, bertumbuh, dan berkembang biak.²⁸

Untuk memperjelas model triadik Pierce di atas, dapat digambarkan sebagai berikut:



Proses interaksi antara tiga entitas semiotik Pierce dapat diuraikan sebagai berikut: *Representamen* secara mudahnya merupakan wujud awal sebuah tanda, yang kemudian mengacu pada sesuatu yang disebut *object*. Jadi, suatu tanda pasti mengacu pada suatu acuan tertentu (*referent*). Adanya representasi kepada acuan tertentu membutuhkan bantuan sesuatu, yaitu suatu kode yang bersifat trans-individual (melampaui batas individu) atau sangat individual, yang disebut Pierce dengan istilah *ground*.

²⁸ Yasraf Amir Piliang “Antara Semiotika Signifikasi”, hlm. xii-xiii; Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hiperssemiotika*, hlm. 310.

Setelah itu, tanda pun diinterpretasikan. Ini berarti bahwa setelah dihubungkan dengan acuan dari tanda yang orisinal berkembang suatu tanda baru yang disebut *interpretant*.²⁹ *Interpretant* dalam sebuah *sign* akan berubah menjadi *representamen* baru dan *representamen* itu akan ditafsirkan lagi, sehingga menghasilkan *interpretant*, dan terjadi begitu seterusnya tanpa henti (*ad infinitum*). Proses inilah yang dinamakan *unlimited semiosis*.

Sebagai contoh, misalnya sebuah gambar rambu telepon umum yang biasa berada di pinggir jalan untuk menunjukkan adanya telepon umum. Dengan model triadik Pierce, dimaknai bahwa gambar rambu telepon umum tersebut adalah *representamen*, yang kemudian ditafsirkan sebagai kata benda dalam bahasa Indonesia, *telepon*. Kata telepon ini merupakan *interpretant*, yang *object*nya adalah suatu alat komunikasi berupa telepon sungguhan (dalam realitas). Kata *telepon* ini pada gilirannya akan berkedudukan sebagai *representamen* yang kemudian berhubungan atau ditafsirkan, misalnya dengan deretan kata-kata lain seperti: *alat komunikasi jarak jauh*, dengan rujukan pada *object* tertentu pula. Frase atau perkataan itu pun kemudian menjadi *representamen* yang berhubungan dengan *interpretant* baru lagi, misalnya *handpone* atau telepon genggam. Hal ini terjadi terus menerus, sambung-menyambung, tanpa pernah selesai.³⁰

C. Menggali Argumentasi Penggunaan Semiotika dalam Pemahaman Hadis Nabi

1. Penggunaan ‘Semiotika’ dalam Memahami Hadis oleh Sarjana Klasik

Sebelum mengurai problem ini, harus dipahami terlebih dahulu bahwa semiotika lahir dan berkembang dalam diskursus kesarjanaan Barat pada era modern pasca *renaissans*. Apabila mengacu pada dua pioner utama ilmu ini, yaitu Ferdinand de Saussure dan Charles Sanders Pierce, maka bisa dikatakan ilmu ini secara resmi muncul di abad ke-19 Masehi. Berbagai perdebatan secara teoritis dan praksis pun terjadi di dunia

²⁹ Mengenai cara ketiga entitas tersebut berelasi satu dengan lainnya, lihat Aart Van Zoest “Interpretasi dan Semiotika”, hlm. 7-8.

³⁰ Kris Budiman, *Semiotika Visual*, hlm. 18-19.

akademik Barat. Begitu juga tokoh-tokoh penting ilmu semiotika yang ada semuanya berasal dari kesarjanaan Barat, seperti Roland Barthes, Roman Jakobson, Louis Hjelmslev, Julia Kristeva, dan Umberto Eco. Di kalangan muslim sendiri, semiotika baru merambah dalam interpretasi teks ketika era modern bergulir, dengan cara menggali khazanah semiotika Barat yang kemudian dipertemukan dengan tradisi interpretasi teks, misalnya seperti apa yang telah dilakukan oleh Naṣr H{āmid Abū Zayd,³¹ Muhammad Arkoun,³² Komaruddin Hidayat,³³ dan lain sebagainya. Namun, kajian mereka masih berorientasi pada interpretasi teks al-Qur'an, sebagai sumber utama dalam Islam. Dengan demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa tidak akan ditemukannya istilah semiotika dalam khazanah Islam klasik (*turās*), terlebih lagi studi hadis.

Meskipun demikian, untuk memahami ilmu semiotika tidak harus dilihat dari perspektif lahiriyahnya semata atau penggunaan kata semiotika secara eksplisit. Namun, hal yang terpenting adalah apakah prinsip-prinsip semiotika itu sendiri telah diaplikasikan dalam memahami hadis Nabi atau tidak. Problem inilah yang akan dikaji pada pembahasan ini. Oleh sebab itu, kata 'semiotika' dalam redaksi judul tidak bermakna pemakaian semiotika secara formal, tetapi yang dimaksudkan adalah prinsip-prinsip penggunaan semiotika. Untuk alasan itulah, kata tersebut diapit dengan dua tanda petik ("").

Apabila pengertian itu yang dipakai, maka dalam studi Islam sepertinya akan banyak ditemui format penggunaan 'semiotika' sebagai ilmu yang mengkaji tentang tanda. Menurut Asep Ahmad Hidayat, semiotika yang dikemukakan oleh Pierce mengenai *representamen* dan *object* sebenarnya telah dikaji secara terperinci dalam ilmu mantiq atau logika, ilmu ma'ani dan

³¹ Naṣr Hāmid Abū Zayd, *al-Naṣṣ al-Sulṭah al-Ḥaqīqah* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-Arabī, 2005); lihat juga terjemahannya Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Khoiron Nahdhiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2012).

³² Penelitian berkualitas yang menjelaskan semiotika Muhammad Arkoun bisa dilihat dalam Baidhawi, *Antropologi al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm. 183-200.

³³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996).

bayan atau semantika Islam. Baik *representamen* maupun *object* telah ditemukan formatnya pada konsep *dilālāh*, yaitu suatu hal yang dapat membangkitkan adanya petunjuk, sedang apa yang diacunya atau yang ditunjuknya disebut *madlūl*. Bagi ahli mantiq, ilmu mantiq adalah mempelajari bagaimana manusia dapat bernalar atau bagaimana caranya orang bisa berpikir benar. Cara berpikir seperti ini selaras dengan prinsip teori Pierce. Oleh sebab itu, Hidayat menyebut dua konsep dalam ilmu mantiq itu sebagai dasar-dasar ‘semiotika Islam.’³⁴

Masih menurut Asep Ahmad Hidayat, Kata *dilālāh* dalam ilmu mantiq mempunyai dua pengertian. *Pertama*, sesuatu yang memberikan pengertian tentang sesuatu yang lain, apakah bisa dimengerti atau tidak bisa dimengerti. Sesuatu yang memberikan pengertian disebut *dāl* (yang menunjukkan) dan sesuatu yang lain dinamakan *madlūl* (yang ditunjukkan). Misalnya kata ‘Ali’ atau ‘Muhammad’ yang keduanya dimengerti sebagai ‘dzat’ (diri) seseorang yang diberi nama Ali dan Muhammad. Bagi Hidayat, kata *dāl* dalam pengertian di atas sama seperti *representamen* dan kata *madlūl* setara dengan *object* dalam pengertian Pierce. *Kedua*, mengertinya sesuatu karena didasarkan pada pemahaman sesuatu yang lain, misalnya kata ‘*asadun*’ (singa) yang diartikan dengan *hayawānun muftasirun* (binatang buas). Kata singa disebut dengan *dāl* dan arti binatang buas dikatakan sebagai *madlūl*.³⁵

Dalam pandangan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, proses pertandaan dalam ilmu semiotika bisa dipahami lebih mudah melalui uraian dari salah seorang sarjana klasik, Abdul Qāhir al-Jurjānī tentang proses pemaknaan yang terjadi dalam model balaghah, khususnya metafora (*isti’ārah*), analogi (*tamṣīl*), dan alusi (*kināyah*). Dalam proses ini, dikatakan bahwa “sebuah kata menunjukkan arti lahiriyahnya, lalu pendengar dengan cara deduksi mempercanggih arti lahiriyah ini kepada tingkatan makna yang kedua.” Perkataan ini membentuk perbedaan antara ‘*al-Ma’nā*’ (makna) dan ‘*Ma’nā al-Ma’nā*’ (magnanya makna). ‘Makna’ adalah produk bahasa yang beralih pada ‘gambaran

³⁴ Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna, dan Tanda* (Bandung: Remaja Rosdarya, 2009), hlm. 253.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 254.

mental' yang bisa menjadi tanda yang mengacu pada tingkatan yang lebih tinggi, yaitu 'maknanya makna', yang digambarkan oleh al-Jurjānī dengan perkataannya "Anda memikirkan makna suatu kata, kemudian makna itu mendorong Anda pada makna berikutnya, sebagaimana cara yang saya jelaskan pada Anda."³⁶

Penjelasan Naṣr Ḥāmid dengan mengutip pendapat al-Jurjānī di atas menguraikan bagaimana sarjana klasik sebenarnya sudah menyadari adanya tingkatan dalam pertandaan, sebagaimana yang terjadi dalam diri Roland Barthes yang mengembangkan petandanya Saussure. Baik al-Jurjānī maupun Barthes mengembangkan dua tingkatan makna atau pertandaan, berupa makna denotasi dan konotasi. Denotasi dalam istilah Barthes serupa dengan 'makna' dalam istilah al-Jurjānī, sedang konotasi dalam istilah Barthes identik dengan 'maknanya makna' dalam istilah al-Jurjānī. Dengan demikian, prinsip-prinsip dalam ilmu semiotika bukanlah sesuatu yang baru dalam tradisi sarjana klasik.

Dalam studi hadis sendiri, bila ditelaah secara mendalam, pada dasarnya prinsip-prinsip semiotika telah digunakan dalam kesarjanaan hadis klasik atau dengan meminjam istilah Nur Kholis Setiawan, telah ditemukan "stadium embrional"-nya pada masa lampau.³⁷ Hal ini disebabkan terdapat pemahaman hadis yang sejajar dengan metode penggalian makna ala ilmu semiotika yang berkembang di masa belakangan. Jadi, semiotika sebenarnya telah memiliki pijakan historis dalam tradisi Islam klasik, walau tidak disebutkan secara eksplisit. Untuk membuktikan tesis ini, akan disajikan salah hadis yang berbicara mengenai muslim yang makan dengan satu usus dan orang kafir yang makan dengan tujuh usus, beserta pemahamannya oleh sarjana klasik dari data yang dikemukakan sarjana klasik,³⁸ Ibnu Ḥajar al-Asqalanī (w.

³⁶ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Naṣṣ al-Sulṭāh al-Ḥaqīqah*, hlm. 217-218.

³⁷ Kata 'stadium embrional' dipakai Nur Kholis saat membuktikan bahwa tafsir susastra pada hakikatnya sudah ditemukan embrionya ada masa awal (Nabi, sahabat, dan tabi'in). Lihat, M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: Teras, 2006), hlm. 127-147.

³⁸ Dalam mendefinisikan periodisasi klasik dalam kajian ini, penulis hanya membuat garis besar periode Islam dengan klasik dan modern, dan bukan dengan kategorisasi yang sangat terperinci, semisal yang telah dibuat oleh Harun Nasution

852/1448) dalam *Fath al-Bārī*, yang kemudian dikaitkan dengan teori semiologi diadik Saussure dan semiotika triadik Pierce. Berikut salah satu bentuk redaksi hadisnya:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاقِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ نَافِعٍ قَالَ كَانَ ابْنُ عُمَرَ لَا يَأْكُلُ حَتَّى يُؤْتَى بِمِسْكِينٍ يَأْكُلُ مَعَهُ فَأَدْخَلْتُ رَجُلًا يَأْكُلُ مَعَهُ فَأَكَلْتُ كَثِيرًا فَقَالَ يَا نَافِعُ لَا تُدْخِلْ هَذَا عَلَيَّ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يَأْكُلُ فِي مَعَى وَاحِدٍ وَالْكَافِرُ يَأْكُلُ فِي سَبْعَةِ أَمْعَاءَ

“Muḥammad bin Basyār berkata pada kami, Abd al-Ṣamad berkata pada kami, Syu’bah berkata pada kami, dari Wāqid bin Muḥammad, dari Nāfi’ yang berkata bahwa Ibnu Umar tidak makan sampai datang orang miskin yang makan bersamanya. Saya (Nāfi’) pun membawa masuk seseorang yang makan bersamanya dan dia makan banyak sekali. Ibnu Umar pun berkata, ‘Wahai Nāfi’ jangan ajak dia masuk lagi ke rumahku, karena saya mendengar Nabi saw. bersabda, orang mukmin makan dengan satu usus, tetapi orang kafir makan dengan tujuh usus”³⁹

Mengomentari redaksi kalimat yang bergaris bawah, sebagian kalangan sarjana muslim, sebagaimana dipaparkan oleh Ibnu Hajar, memahami makna yang terkandung dalam hadis tujuh usus di atas secara tekstual apa adanya, yang kemudian berbeda-beda dalam menyikapi konsekuensi pemaknaan itu. Hal yang jelas adalah mereka meyakini bahwa orang mukmin benar-

dengan beberapa pembagian, yaitu periode klasik (650-1250), periode pertengahan (1250-1800), dan periode modern (1800-seaterusnya). Lihat, Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 2003), hlm. 5-6. Ibnu Hajar dimasukkan dalam kategori sarjana klasik, karena secara mudahnya periodisasi dapat dipilah menjadi dua, yaitu klasik dan modern. Maka, data yang dikemukakan olehnya mengenai beberapa pemahaman terhadap hadis satu dan tujuh usus dianggap berasal dari pemahaman sarjana klasik. Dalam karyanya, Ibnu Hajar tidak menyebutkan semua nama-nama pencetus pemahaman hadis yang dicantumkannya secara eksplisit.

³⁹ Al-Bukhārī no. hadis 4974 dalam CD-ROM *Mausu’ah al-Ḥadīṣ asy-Syarīf al-Kutub at-Tis’ah*, 1997.

benar makan dengan satu usus dan orang kafir makan dengan tujuh usus.⁴⁰ Jadi, menurut pendapat ini, struktur tubuh orang kafir memang berbeda. Usus yang dimiliki orang kafir berjumlah lebih banyak dibandingkan dengan usus orang Islam.

Selain pemahaman di atas, ada pula yang menafsirkan dengan pemahaman non-tekstual, bahwa maksudnya adalah ajakan bagi orang mukmin agar makan dengan porsi sedikit, ketika ia mengetahui makan dengan porsi yang banyak adalah salah satu sifat orang kafir. Hal ini karena sifat mukmin berbeda dengan sifat yang dimiliki orang kafir. Golongan ini berargumentasi bahwa makan banyak adalah sifat orang kafir berdasarkan QS. Muh}ammad: 12 “dan orang-orang kafir bersenang-senang (di dunia) dan mereka makan laksana makannya binatang.” Dengan demikian, golongan ini memahami ‘satu usus’ dan ‘tujuh usus’ dengan sedikit makan dan banyak makan.⁴¹

Sebagian sarjana muslim lain memahami bahwa maksud yang terkandung dalam redaksi hadis itu bukanlah makna tekstualnya. Menurut mereka, redaksi satu usus dan tujuh usus hanya menggambarkan bahasa *tamšil* (analogi) distingsi perilaku antara orang mukmin dan orang kafir. Orang mukmin diumpamakan makan dengan satu usus karena faktor zuhud dalam dirinya serta tidak tergila-gila pada dunia, dan ini berbeda dengan orang kafir yang sangat mencintai dunia sehingga diungkapkan makan dengan tujuh usus. Jadi, bagi kalangan ini, redaksi ‘usus’ tidak bermakna usus secara hakiki, dan redaksi ‘makan’ tidak berarti perilaku makan yang sebenarnya, tetapi pemahaman atasnya dibawa pada kecenderungan pada dunia (tergila-gila atau tidak).⁴²

Setelah menyimak bagaimana konstruksi tiga pemahaman terhadap hadis tersebut, penjelasan berikutnya akan diarahkan pada analisis semiologi diadik Saussure, yang pada masa setelahnya disempurnakan oleh Roland Barthes, dan juga semiotika triadik Pierce. Dalam keterangan ini, hendak dibuktikan bahwa tiga

⁴⁰ Ibnu Hajar al-Asqalanī, *Fath al-Bārī syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Maʿrifah, 1379 H.), hlm. 539.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 539.

⁴² *Ibid.*, hlm. 538.

pemahaman di atas sebenarnya selaras dengan hasil yang dibangun oleh semiologi Saussure dan semiotika Pierce. Hanya saja, penamaan semiotika sebagai sebuah disiplin ilmu yang pasti belum muncul pada era di mana pemahaman seperti itu lahir.

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, Saussure memandang bahwa tanda terdiri atas dua unsur (diadik), yaitu penanda (konsep yang bersifat material) dan petanda (konsep yang bersifat mental atau makna penanda), yang kemudian oleh Barthes, petanda ini pun dikembangkan menjadi dua tingkat pertandaan, yakni denotasi dan konotasi. Denotasi adalah makna secara eksplisit, langsung, dan pasti, yang jika merujuk pada studi teks masuk pada makna yang bisa dideskripsikan langsung dari teks atau makna tekstualnya (makna pertama). Sedangkan konotasi merupakan makna yang tidak secara eksplisit, tidak langsung, dan tidak pasti (artinya, terbuka bagi setiap interpretasi), yang dalam studi teks diwujudkan berupa makna yang tidak terdeskripsikan langsung dari teks atau makna non-tekstual (makna kedua). Makna konotasi ini bisa beragam, tergantung bagaimana interpreter memahami objek yang ditafsirkannya.

Adapun Pierce berpendapat bahwa tanda terdiri atas tiga elemen (triadik), yaitu *representamen* (tanda itu sendiri), *object* (sesuatu yang diacu oleh *representamen*), dan *interpretant* (penafsiran atas tanda). *Object* dalam teori semiotika Pierce memang urgen, karena ia adalah entitas kedua dalam tanda yang berbentuk makna atau juga realitas eksternal (*referent*).⁴³ Dalam studi teks (al-Qur'an dan hadis), *object* dimaknai sebagai analisis secara kebahasaan pada kata atau kalimat yang bersangkutan. Analisis inilah yang nantinya menggiring pada makna teks, sebagai acuan dari redaksi teks yang bersangkutan. Dalam konteks lainnya, *object* dalam studi

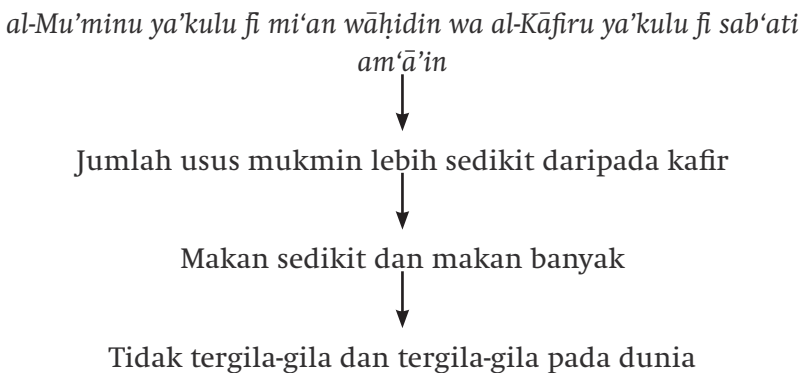
⁴³ Mengenai maksud kata 'makna' dan 'realitas eksternal', lihat bagaimana Kris Budiman menjelaskan hal ini sebagai berikut. Menurut Budiman, *object* yang diacu tanda memang adalah berupa realitas atau apa saja yang dianggap ada. Maknanya, *object* tersebut tidak harus konkret, tidak harus berupa hal-hal yang bersifat kasat mata (*observable*) atau eksis dalam realitas empiris, tetapi bisa juga entitas lain yang abstrak, bahkan imajiner dan fiktif. Misalnya kata 'mata' yang mengacu pada *object* 'mata, yaitu gagasan tertentu mengenai salah satu organ tubuh yang berfungsi sebagai indera untuk melihat'; atau juga gambar 'bibir' yang berobject 'bibir yang sesungguhnya.' Kris Budiman, *Semiotika Visual*, hlm. 74-75.

teks bisa pula berwujud realitas eksternal, yang diacu oleh kata atau kalimat. Dalam kajian berikut, elemen *object* ditanggguhkan eksistensinya terlebih dahulu, karena analisis berikut mempunyai tugas utama mendialogkan hasil penafsiran atau pemahaman hadis dengan entitas tanda Pierce yang memang sesuai untuk itu, yaitu *interpretant*. Dengan demikian, dalam uraian di bawah, *object* tidak dibahas sebagai bahan kajian tersendiri dan hanya berusaha menyibak variasi *interpretant* yang ada.

Mengenai tinjauan semiotika pada tiga pemahaman terhadap hadis tujuh usus, dengan memakai semiologi Saussure, maka didapatkan *al-Mu'minu ya'kulu fi mi'an wāḥidin wa al-Kāfiru ya'kulu fi sab'ati am'ā'in* adalah sebuah penanda. Adapun petandanya terdiri atas dua tingkatan makna, yaitu denotasi dan konotasi sebagaimana kata Barthes. Denotasi dari tanda itu adalah orang mukmin benar-benar makan dengan satu usus dan orang kafir makan dengan tujuh usus, sebab secara eksplisit bisa langsung dipahami dari redaksi katanya. Ini berarti struktur dan komponen tubuh orang mukmin dengan orang kafir berbeda secara jasmaniah, atau dengan kata lain, jumlah usus orang kafir lebih banyak daripada orang Islam. Namun, pemaknaan tidak hanya berhenti pada deskripsi makna denotasi saja, tetapi juga harus melihat apa makna konotasi yang muncul. Secara lebih jelasnya, konotasi yang tercipta dari penanda itu bisa beragam, tergantung dari berbagai aspek psikologis, seperti perasaan, emosi, atau keyakinan. Maka, makna konotasi yang dapat dimunculkan, misalnya, *pertama*, orang mukmin makan dengan porsi sedikit dan orang kafir makan dengan porsi yang sangat banyak; *kedua*, barang yang masuk ke perut orang mukmin adalah barang yang halal dan orang kafir memakan barang haram; dan *ketiga*, orang mukmin tidak tergila-gila pada dunia dan orang kafir sangat tergila-gila pada dunia. Dengan demikian, pemahaman pertama dalam data Ibnu Hajar masih berkutat pada petanda denotatif, sedangkan dua pemahaman selanjutnya bermain pada kategori pertandaan tingkat kedua (konotasi).

Di lain sisi, ungkapan redaksional hadis yang dikaji, jika dianalisis dengan semiotika triadik Pirece, maka akan diperoleh hasil bahwa *al-Mu'minu ya'kulu fi mi'an wāḥidin wa al-Kāfiru ya'kulu*

fi sab'ati am'ā'in adalah *representamen*. *Representamen* ini lantas ditafsirkan sebagai sebuah kalimat “jumlah usus mukmin lebih sedikit daripada orang kafir”. Kalimat tersebut adalah *interpretant* yang berubah menjadi *representamen* baru yang ditafsirkan ulang dengan *interpretant* “orang mukmin makan sedikit dan orang kafir makan banyak”. *Interpretant* tersebut menjadi *representamen* baru, yang ditafsirkan lagi dengan “orang mukmin tidak tergila-gila pada dunia dan orang kafir tergila-gila pada dunia.” Secara lebih jelasnya, kronologi jalinan *interpretant* yang bisa digali dapat disimak dalam diagram di bawah ini:



Dari model diagram di atas, terlihat jelas bahwa terjadi *unlimited semiosis*, yaitu proses semiosis yang tiada henti dalam proses bernalar pada hadis *al-Mu'minu ya'kulu fi mi'an wāḥidin wa al-Kāfiru ya'kulu fi sab'ati am'ā'in*. Awalnya, *interpretant* yang muncul (*interpretant* I) adalah jumlah usus mukmin lebih sedikit daripada usus orang kafir. Sebab, ketika dinyatakan usus orang mukmin berjumlah satu dan orang kafir tujuh, maka penalarannya adalah jumlah usus orang mukmin pun lebih sedikit daripada usus orang kafir. *Interpretant* I tersebut lalu berubah menjadi *representamen* II yang kemudian ditafsirkan lagi dengan ‘aktivitas makan dengan porsi sedikit dan makan dengan porsi banyak’ (*interpretant* II) dengan penalaran bahwa saat ususnya sedikit, maka porsi makan pun menjadi sedikit, dan hal ini berbeda jika jumlah ususnya banyak yang tentunya membutuhkan asupan makanan dengan porsi yang lebih banyak. *Interpretant* II pun berubah menjadi *representamen* baru (*representamen* III), yang darinya dimunculkan *interpretant* baru lagi (*interpretant* III) dengan ‘tidak tergila-gila dan

tergila-gila pada dunia', karena ketika mukmin makan sedikit, maka ia adalah orang yang zuhud atau tidak tergila-gila pada dunia, sedang kafir yang makannya banyak merupakan orang yang tergila-gila pada dunia. Jadi, bisa disimpulkan bahwa pemahaman ulama klasik pertama dalam data Ibnu Hajar bergerak pada ranah *interpretant* I, sedang pemahaman yang kedua dan ketiga berada pada tataran *interpretant* II dan III.

Setelah memaparkan secara panjang lebar tentang adanya aplikasi prinsip-prinsip semiotika, baik Saussure dan Barthes maupun Pierce dalam khazanah studi hadis klasik, dapat ditegaskan kembali bahwa penggunaan semiotika dalam memahami hadis sebenarnya bukanlah barang yang benar-benar 'baru'. Atau dengan kata lain, meskipun secara disiplin ilmu belum ditemukan istilah semiotika, akan tetapi secara prinsip, nyata telah diterapkan oleh sarjana klasik untuk memahami teks hadis melalui kasus pemahaman hadis satu dan tujuh usus. Dari pembacaan tersebut, dapat disimpulkan bahwa hasil pemikiran kesarjanaan hadis klasik selaras dengan hasil yang diraih dengan mengandalkan semiotika, dan oleh karenanya, ilmu semiotika bisa diklaim paling tidak telah memperoleh pijakan historisnya sendiri dalam kesarjanaan muslim klasik, sehingga interaksi ilmu ini dengan pemahaman hadis adalah sesuatu yang bersifat niscaya dan seperti ini tidak perlu lagi dipertanyakan posibilitasnya.

2. Hadis adalah Bahasa dan Bahasa adalah Tanda

Secara fungsional, bahasa merupakan alat komunikasi manusia dalam kehidupan sehari-hari. Pengertian ini didasarkan karena bahasa adalah fenomena sosial yang lebih menonjolkan fungsinya. Pemahaman seperti inilah yang dianut oleh banyak kalangan, misalnya Sapir, Badudu, dan Keraf yang membuat definisi bahasa dengan menonjolkan segi fungsinya itu. Sementara beberapa pemikir seperti Kridalaksana, Barber, Wardhaugh, Trager, de Saussure, dan Bolinger melontarkan definisi mengenai bahasa sebagai sistem lambang bunyi yang bersifat arbitrer, yang digunakan oleh para anggota kelompok sosial untuk bekerja sama, berkomunikasi, dan mengidentifikasikan dirinya masing-masing.⁴⁴

⁴⁴ Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, hlm. 32.

Bahasa dan komunikasi mempunyai relasi yang sangat erat, karena untuk membuka hakikat bahasa, kunci terakhirnya adalah komunikasi. Fungsi terpenting dari bahasa adalah alat komunikasi dan interaksi. Bahasa berfungsi sebagai lem perekat dalam menyatupadukan keluarga, masyarakat, dan bahasa dalam kegiatan sosialisasi. Kata ‘komunikasi’ mencakup makna mengerti dan berbicara, mendengar dan membalas tindak. Semua tindakan dan peristiwa bahasa ini bisa berobjek peristiwa masa silam, hari ini, dan esok lusa.⁴⁵

Sementara dalam konteks hadis, meskipun telah terjadi perdebatan antara ahli hadis dengan ahli hukum seputar tinjauan hadis secara ontologis karena adanya perbedaan persepsi antara keduanya, apakah hadis itu adalah ujaran, perilaku, ketetapan, dan sifat-sifat Nabi karena beliau dianggap suri tauladan, ataukah hanya berkisar pada tiga bentuk pertama karena beliau dipandang sebagai sumber hukum.⁴⁶ Akan tetapi secara implisit, sebenarnya bisa dipahami bahwa keduanya terlihat sepakat bahwa hadis merupakan bahasa yang dipergunakan Nabi dalam berkomunikasi pada umatnya. Maka, dapat dikatakan bahwa hadis adalah salah satu bentuk bahasa, yaitu bahasa Nabi. Dalam hal ini, umatnya menerima bahasa Nabi tersebut, yang kemudian dipahami serta direfleksikan dalam kehidupan sehari-hari. Tanpa memakai bahasa, Nabi tidak akan mampu mentransformasikan pesan-pesan keagamaan pada umatnya. Dari pemaparan tersebut, dipastikan bahwa dalam berkomunikasi dengan para sahabatnya, Nabi mencuatkan ide-ide cemerlangnya dengan medium bahasa yang kemudian termanifestasikan dalam bentuk hadis pada era-era setelahnya.

Bahasa sebagai sebuah medium tidaklah selalu berbentuk ucapan atau ujaran semata, tetapi ia juga terkadang bisa berupa gerakan tubuh (*body language*) yang bersifat isyarat atau sikap tubuh (*performative language*). Dalam semua agama, akan ditemukan ungkapan bahasa agama yang mengambil format

⁴⁵ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, hlm. 303.

⁴⁶ M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Angkasa, 1994), hlm. 2-3; Muḥammad ‘Ajjaj al-Khātib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, hlm. 18.

performative language, terlebih lagi dalam agama Islam.⁴⁷ Hadis Nabi pun tidak ubahnya mempunyai karakteristik bahasa tersebut, sebab sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa hadis adalah bentuk bahasa Nabi. Jika mengacu pada tiga varian besar dalam terminologi ilmu hadis, maka ditemukan istilah hadis *qauli* (sabda), hadis *fi'li* (perilaku), dan hadis *taqriri* (ketetapan), yang ketiganya adalah manifestasi dari ragam hadis Nabi yang ditransmisikan dari satu generasi ke generasi selanjutnya dan pada akhirnya didokumentasikan dalam berbagai kitab hadis. Hadis dalam kategori *qauli* pada dasarnya ialah bahasa dalam format ucapan yang disampaikan Nabi pada para sahabatnya. Sementara hadis *fi'li* dan hadis *taqriri* merupakan *performative language*, yang dikisahkan oleh sahabat sebagai saksi utama dalam sebuah peristiwa.

Dalam wacana semiotika, sebagaimana diungkapkan oleh Ferdinand de Saussure, bahwa bahasa adalah tanda (*sign*) yang memiliki komponen *signifiant* (penanda) dan *signifie* (petanda). Dalam melakukan analisis pada tanda, kata Saussure, orang harus tahu benar mana aspek material dan mana aspek mental. Ketiga aspek ini (*sign*, penanda, dan petanda) merupakan aspek-aspek konstitutif suatu tanda. Bila salah satu aspek tidak terpenuhi, maka tanda tidak akan menemui bentuknya dan manusia pun tidak bisa membicarakannya, bahkan untuk membayangkannya pun tidak mampu.⁴⁸ Meskipun demikian, Saussure menyadari bahwa sistem tanda yang disebut sebagai ‘bahasa’ hanyalah merupakan satu diantara sekian banyak sistem tanda yang bertebaran di atas bumi.⁴⁹

Sedangkan dalam pandangan Charles Sanders Pierce, tanda-tanda dalam linguistik merupakan kategori penting sebagai bagian keanekaragaman tanda, meski bukan satu-satunya kategori. Bagi Pierce, melalui tanda-tanda lah, manusia melakukan proses penalaran. Dengan mengembangkan teori semiotika, Pierce memusatkan perhatian pada berfungsinya tanda pada umumnya. Ia memberikan tempat yang penting, meskipun

⁴⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 10.

⁴⁸ Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika*, hlm. 13-14.

⁴⁹ Panuji Sudjiman dan A.J.A. van Zoest “Kata Pengantar”, hlm. viii.

bukan yang utama, pada tanda-tanda linguistik. Hal yang berlaku bagi tanda pada umumnya, berlaku pula bagi tanda linguistik, dan tidak sebaliknya.⁵⁰

Dengan demikian, secara kronologis telah diuraikan bahwa hadis pada dasarnya adalah bahasa Nabi, yang dikomunikasikan pada seluruh umatnya, terutama para sahabat Nabi di masanya. Jika memang demikian adanya, sesuai pendapat Saussure yang menjelaskan bahasa adalah tanda, maka bisa dikatakan bahwa hadis adalah bahasa, dan bahasa adalah tanda, atau secara lebih ringkas, hadis adalah salah satu bagian dari tanda. Maka, bidang ilmu yang tepat untuk menganalisis hal itu ialah semiotika, sebuah keilmuan yang memang fokus untuk menelusuri tanda-tanda yang bertebaran di kehidupan manusia, tidak terkecuali tanda-tanda dalam kehidupan Nabi Muhammad.

3. Pengembangan Studi Hadis di Era Sekarang

Telah menjadi aksioma dalam dunia keilmuan, bahwa karakter ilmu pengetahuan harus selalu berkembang dan bergerak dinamis mengikuti laju perkembangan zaman. Semua jenis pengetahuan, tidak terkecuali pengetahuan agama juga mutlak memiliki karakter ilmu pengetahuan itu, sehingga agama akan selalu berjaln kelindan dengan realitas empiris dalam suatu masa serta berkaitan erat dengan berbagai ilmu pengetahuan yang muncul di masa tersebut. Jika agama hanya berjalan statis atau tidak boleh mengalami perkembangan dan perubahan sama sekali, maka ia lebih layak dikatakan sebagai dogma (*islamic dogma*) dan bukannya bagian dari ilmu pengetahuan.

Kaitannya dengan harus adanya pengembangan studi agama (Islam), terdapat sebuah ungkapan menarik dari M. Amin Abdullah mengenai pentingnya pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dalam mengkaji *Islamic Studies* atau *Dirāsah Islāmiyah*. Secara tegas ia berkata dalam salah satu tulisannya:

“Menurut telaah filsafat ilmu, hampir semua jenis kegiatan ilmu pengetahuan, baik *natural sciences* maupun *social sciences*, selalu mengalami apa yang disebut *shifting paradigm* (pergeseran gugusan pemikiran keilmuan). Kegiatan ilmu

⁵⁰ Aart Van Zoest “Interpretasi dan Semiotika”, hlm. 1-2.

pengetahuan selamanya bersifat historis, lantaran dibangun, dirancang, dan dirumuskan oleh akal budi manusia yang juga bersifat historis. Yang peneliti maksud bersifat historis adalah terikat oleh ruang dan waktu, terpengaruh oleh perkembangan pemikiran dan perkembangan kehidupan sosial yang mengitari penggal waktu tertentu. Dengan begitu, sangat dimungkinkan terjadinya perubahan, pergeseran, perbaikan, perumusan kembali, *nasikh* dan *mansukh*, serta penyempurnaan rancang bangun epistemologi keilmuan. Jika tidak demikian, maka kegiatan keilmuan akan mandeg dengan sendirinya alias bersifat statis. Islamic Studies dalam artian kegiatan keilmuan sangatlah kaya nuansa sehingga dimungkinkan untuk dapat diubah, dikembangkan, diperbaiki, dirumuskan kembali, disempurnakan dengan semangat zaman yang mengitarinya”⁵¹

Studi hadis termasuk bagian dari *Islamic Studies*. Disiplin ilmu ini berfungsi untuk mengkaji secara komprehensif segala problem yang terkait dengan hadis Nabi, baik dari segi otoritas, otentisitas, interpretasi, maupun pemahamannya di masyarakat (*living hadis*). Bidang ilmu ini sangat penting dalam bingkai studi Islam, sebab hadis sendiri dipandang sebagai sumber normatif kedua setelah al-Qur’an. Apabila bangunan keilmuan hadis bermasalah, maka bisa jadi apa yang diyakini bersama selama ini oleh orang Islam akan penuh dengan masalah pula. Maka, pengkajian hadis dari berbagai sisi mutlak dilakukan, termasuk juga bagaimana memahaminya di era kontemporer ini.

Pada era kontemporer, berkembang banyak disiplin keilmuan yang mayoritas diskusi dan pergolakannya terjadi di dunia Barat. Beberapa keilmuan yang dapat disebutkan di sini misalnya, antropologi, sosiologi, psikologi, fenomenologi, semantik, hermeneutika, dan semiotika. Kemudian pertanyaan yang menjadi sangat penting adalah, bagaimana sikap yang sepatutnya dilakukan terhadap tradisi-tradisi keilmuan Barat itu? Akankah dengan mereduksinya dan memandang bahwa kajian hadis selama ini sudah final, baku, dan *taken for granted*? Jika kajian hadis dilegitimasi sebagai *taken for granted*, maka sama saja

⁵¹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 102.

seperti telah mengeluarkan posisinya sebagai bagian dari ilmu pengetahuan, dan yang lebih ironis lagi adalah membutuhkan mata kita dari berbagai kemajuan dan perkembangan yang terjadi di luar Islam. Dengan demikian, sikap yang ideal adalah melakukan kajian secara integratif-interkoneksi antara studi hadis dengan tradisi-tradisi keilmuan baru tersebut tanpa disertai dengan *western-phobia*. Namun, kita juga harus bisa selektif memilih teori-teori yang relevan dengan studi hadis sebagai bentuk pengembangannya.

Patut disadari bahwa selama studi hadis merasa puas dengan apa yang telah ditorehkan oleh pada ulama klasik dan pertengahan, termasuk pula ulama modern yang berorientasi pada pemikiran klasik, maka studi hadis tidak akan menemukan model idealnya di era sekarang. Pada masa sekarang, studi hadis membutuhkan perangkat metodologis yang lebih modernis hasil elaborasi dengan keilmuan yang bermunculan di era modern. Namun, kiranya proses seperti ini memerlukan waktu yang cukup lama, mengingat sepertinya sebagian kajian hadis masih senang ‘bernostalgia’ dengan tradisi-tradisi klasik tanpa memperdulikan ilmu-ilmu baru yang lahir di masa-masa modern.⁵²

Dalam wilayah studi hadis, sebagian diskusi maupun kajian hadis lebih menitikberatkan pada perdebatan dan metode klasik dalam menganalisis hadis. Implikasinya, kritik hadis yang meliputi *isnād* dan *matan* pun muncul sebagai tolak ukur utama, sehingga hadis yang dinilai otentik berasal dari Nabi dianggap langsung bisa diterapkan tanpa menengok lebih dulu bagaimana hadis itu harus dipahami. Kalau pun menengok pemahaman hadis, maka mereka akan melihat bagaimana kitab *syarah* hadis mengulas makna hadis dan kurang mengaitkannya dengan ilmu-ilmu modern.

Dalam beberapa kajian hadis, hal yang biasa diutarakan adalah problem otentisitas yang harus dimiliki oleh sebuah

⁵² Muḥammad Syahrūr menyatakan bahwa pemikiran Arab kontemporer, termasuk di dalamnya pemikiran Islam, memiliki beberapa masalah yang mendasar, salah satunya adalah tidak memanfaatkan konsep-konsep dalam filsafat humaniora dan tidak berinteraksi dengan dasar-dasar teorinya. Lihat, Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1990), hlm. 31.

hadis. Otentisitas ini diperoleh apabila ia mempunyai lima kualifikasi dalam *isnād* dan *matan*, yaitu ketersambungan sanad, para informan yang berintegritas, para informan yang berintelektualitas tinggi, tidak adanya *syādz* (kejanggalan) dan *'illat* (cacat).⁵³ Kualifikasi ini pun terkadang disempurnakan dengan hal-hal lain yang berkenaan secara internal dalam *matan*, seperti *matan* hadis tidak kontradiksi dengan al-Qur'an, hadis lainnya, sirah Nabi, rasio manusia, indera manusia, dan sejarah yang terjadi secara faktual, serta redaksi kalimatnya menyerupai perkataan Nabi saw.⁵⁴ Semuanya menjadi perangkat metodologis yang lazim dipakai untuk menganalisis hadis. Namun sayangnya, kajian tersebut kurang menyentuh pada aspek pemahaman, yang sebenarnya juga penting dalam studi hadis.

Melihat fenomena yang parsial itu, menjadi tugas umat Islam bersama, terlebih lagi akademisi yang memang telah memilih bidang keilmuan hadis untuk membenahi, melengkapi, dan menyempurnakan beberapa aspek yang dinilai mengandung kelemahan tersebut. Untuk itu, tawaran yang paling sesuai untuk studi hadis pada masa sekarang, terutama problem pemahaman atau interpretasi adalah dengan melakukan kajian integratif-interkoneksi dengan tradisi keilmuan modern supaya muncul pemahaman baru dan diharapkan dapat menjadi rahmat bagi seluruh alam (*rah* } *matan* lil *'ālamīn*). Bila ditimbang-timbang secara matang, inilah kondisi bagi studi hadis yang paling relevan dan ideal, sehingga studi hadis yang selama ini ada bisa berkembang seiring dengan berkembangnya masa.

Meskipun demikian, harus ditegaskan di sini bahwa pengembangan studi hadis ini tidak boleh melupakan hasil yang telah ditorehkan oleh para ulama terdahulu. Mereka tetaplah harus mendapatkan apresiasi yang tinggi atas produk-produk pemikiran yang sudah dikonstruksi sebelumnya. Para ulama terdahulu sudah bekerja keras dalam membuat dan merumuskan kaidah-kaidah penting dalam studi hadis. Namun, produk-produk

⁵³ Ibnu Ṣālah, *Ma'rifah Anwā' fi Ilm al-Ḥadīs* (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyah, 2002), hlm. 79.

⁵⁴ Ṣālahuddīn al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matan inda Ulamā' al-Ḥadīs an-Nabawī* (Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1983), hlm. 238.

tersebut tetap harus didudukkan dalam paradigma historis seperti kata Amin Abdullah yang dikutip di muka, sehingga apa-apa yang ada dalam studi hadis sekarang tidak dianggap final dan tidak bisa berubah sama sekali. Dengan demikian, produk pemikiran yang bagus bagi perkembangan studi hadis era kontemporer tetap dijaga eksistensinya, dan yang dinilai sudah tidak sesuai lagi harus direvisi kembali dan mendapatkan tambahan-tambahan yang berguna.

Sikap seperti disebutkan di atas selaras dengan salah satu kaidah fiqhiyyah populer hasil pemikiran ulama klasik yang berbunyi *'al-Muḥāfazatu 'alā qadīm al-Ṣāliḥ wa al-Akhdu bi al-Jadīd al-Aṣlah'*, yang berarti menjaga segala macam warisan yang baik dan mengambil segala macam hal baru yang lebih baik. Dalam studi hadis di era sekarang, sesuatu yang baru itu dapat dimaknai sebagai beragam keilmuan modern, dan salah satunya adalah semiotika. Jadi, proses pemahaman hadis dengan ilmu-imu modern bukan saja menjadi keniscayaan pada era kontemporer tanpa akar pijakan dari ulama klasik, akan tetapi ia juga sebenarnya selaras dengan semangat yang dikobarkan oleh para ulama klasik.

D. Simpulan

Semiotika dan pemahaman hadis memang merupakan dua entitas yang berbeda. Semiotika di satu sisi lahir dan berkembang dalam dunia kesarjanaan Barat dan pemahaman hadis di sisi lain lahir dan dikembangkan dalam kesarjanaan muslim. Namun, bukan berarti hal tersebut mereduksi keilmuan semiotika untuk digunakan dalam kajian pemahaman hadis. Semiotika sebagai salah satu diskursus keilmuan Barat laksana salah satu sisi dalam sebuah koin, yang sisi lainnya diisi oleh pemahaman hadis. Tidaklah disebut sebagai sebuah koin apabila hanya memiliki satu sisi saja, oleh karenanya, semiotika merupakan keilmuan yang seyogyanya digunakan dalam pemahaman hadis agar bisa terbentuk sebuah koin yang utuh.

Setelah menelaah secara mendalam, ditemukan paling tidak tiga argumentasi penggunaan semiotika dalam pemahaman hadis. *pertama*, ternyata 'semiotika' telah dipakai oleh sarjana klasik dalam memahami hadis. Semiotika yang dimaksud di sini

adalah prinsip-prinsip penggunaannya. Untuk membuktikan ini, disajikan pemahaman para ulama klasik terhadap hadis “orang mukmin makan dengan satu usus dan orang kafir makan dengan tujuh usus”, yang kemudian dikaitkan dengan semiotika Roland Barthes dan Pierce. Hasilnya, baik semiotika Barthes maupun Pierce mempunyai hasil yang sama dengan pemahaman yang ada dalam kesarjanaan klasik. *Kedua*, hadis adalah bahasa, dan bahasa adalah tanda. Atau dengan lebih ringkasnya, hadis adalah salah satu bagian dari tanda. Berpijak dari premis ini, maka ilmu yang tepat dalam memahaminya adalah semiotika, sebab ia memang disiplin ilmu yang bertugas untuk menguak tanda dan makna-maknanya. *Ketiga*, sebagai pengembangan studi hadis di era sekarang. Dalam konteks ini, perlu diterapkan pendapat Amin Abdullah mengenai pentingnya *shifting paradigm* (pergeseran paradigma), yang diaplikasikan dalam studi hadis. Untuk itulah, studi hadis harus mengalami pergeseran paradigma menuju interkoneksi dengan ilmu-ilmu modern, dan salah satunya adalah semiotika.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- al-Adlabī, Ṣalahuddīn, *Manhaj Naqd al-Matan Inda Ulamā' al-Ḥadīs an-Nabawī*, Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1983.
- Adlin, Alfathri, “Catatan Editor” dalam Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna*, Bandung: Matahari, 2012.
- Afwadzi, Benny, “Hadis di Mata Para Pemikir Modern: Telaah Buku *Rethinking* Karya Daniel Brown”, dalam *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 15, No. 2, Juli 2014.
- , “Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis Nabi dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco”, *Tesis*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.
- al-Asqalānī, Ibnu Ḥajar, *Fath al-Bārī syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ma'rifah, 1379 H.

- Baidhawi, *Antropologi al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Budiman, Kris, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonitas*, Yogyakarta: Jalasutra, 2011.
- CD-ROM *Mausu'ah al-Ḥadīts al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, 1997.
- Chaer, Abdul, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2012.
- Danesi, Marcel, *Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*, terj. Evi Setyarini dan Lusi Lian Piantari, Yogyakarta: Jalasutra, 2011.
- Eco, Umberto, *A Theory of Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press, 1976.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār Kutub Ilmiyah, 2010.
- Hamidi, A. Luthfi, "Pemikiran Toshihiko Izutsu tentang Semantik al-Qur'an", *Disertasi*, 2009, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Hidayat, Asep Ahmad, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna, dan Tanda*, Bandung: Remaja Rosdarya, 2009.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ismail, M. Syuhudi, *Pengantar Ilmu Hadis*, Bandung: Angkasa, 1994.
- , "Kriteria Hadis Shahih: Kritik Sanad dan Matan" dalam *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI, 1996.
- Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika*, Yogyakarta: Paradigma, 2009.
- al-Khātīb, Muḥammad 'Ajjaj, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu*, Beirut: Dār Fikr, 1989.
- Muzakki, Akhmad, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama*, Malang: UIN Malang Press, 2007.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 2003.
- Netton, Ian Richard, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*, London: Routledge, 1989.

- Piliang, Yasraf Amir, "Antara Semiotika Signifikasi, Komunikasi, dan Ekstra Komunikasi", *Pengantar dalam Alex Sobur, Semiotika Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- _____, *Hipersemiotika: Tafsir Kultural Studies Atas Matinya Makna*, Yogyakarta: Jalasutra, 2010.
- Ratna, Nyoman Kutha, *Estetika Sastra dan Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- al-Ṣalāḥ, Ibnu, *Ma'rifah Anwā' fi 'Ilm al-Ḥadīṣ*, Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyah, 2002.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Teras, 2006.
- Sobur, Alex, *Semiotika Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- _____, *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012.
- Sudjiman, Panuji dan A.J.A. van Zoest "Kata Pengantar" dalam *Serba Serbi Semiotika*, Jakarta: Gramedia, 1996.
- Syahrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'aṣirah*, Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1990.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū, *al-Naṣṣ al-Sulṭah al-Ḥaqīqah*, Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-Arabī, 2005.
- _____, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Khoiron Nahdhiyyin, Yogyakarta: LkiS, 2012.